

La autoridad discursiva de la *Carta de Monterrey* (1680): un gesto disidente y transformador de sor Juana Inés de la Cruz

The Discursive Authority of *Carta de Monterrey* (1680): A Dissident and Transformative Fact of Sor Juana Inés de la Cruz

Núria Lorente

<https://orcid.org/0000-0001-9002-9664>
University of Virginia. UVA in Valencia Program
ESTADOS UNIDOS
Universidad Internacional de Valencia
ESPAÑA
Nuria.Lorente@uv.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 12.1, 2024, pp. 325-341]
Recibido: 16-10-2023 / Aceptado: 12-01-2024
DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2024.12.01.22>

Resumen. La *Carta de Monterrey*, escrita por sor Juana Inés de la Cruz, en fecha próxima a 1681, y en respuesta a su confesor, Antonio Núñez de Miranda, se concibe como la expresión más arrebatada y elocuente de la monja jerónima contra la fiscalización de su guía espiritual y de la autoridad que este representa en la sociedad colonial del siglo xvii. El interés del texto, en el marco de la polémica novohispana, se apoya en tres puntos: la crítica a la jerarquización social; la problematización de la autoridad hegemónica y la construcción del conocimiento normativo, que la jerónima aborda desde su triple condición de subalterna, en tanto mujer, monja y criolla letrada. Este artículo propone una aproximación al texto epistolar desde la retórica de la marginalidad para analizar la defensa de Monterrey como una propuesta de producción y reproducción de una ideología disidente y transformadora del orden dogmático imperante.

Palabras clave. Carta; mujer; religiosa; saber; criollo; defensa.

Abstract. The *Carta de Monterrey*, written by Sister Juana Inés de la Cruz, on a date close to 1681, and in response to her confessor, Antonio Núñez de Miranda, is conceived as the most rapturous and eloquent expression of the Hieronymite nun against the control of her spiritual guide and the authority that it represents in the colonial society of the seventeenth century. The interest of the text, within the framework of the New Spanish controversy, is based on three points: the criticism of social hierarchy; The problematization of hegemonic authority and the construction of normative knowledge, which the Jerónima addresses from her triple condition of subaltern, as a woman, nun and literate Creole. This article proposes an approach to the epistolary text from the rhetoric of marginality to analyze the defense of Monterrey as a proposal for the production and reproduction of a dissident and transforming ideology of the prevailing dogmatic order.

Keywords. Letter; Woman; Religious; Knowledge; Creole; Defense.

En 1980, casi trescientos años después de que el texto recibiese escritura, fue descubierta en la Biblioteca del Seminario Arquidiocesano la *Carta de Monterrey*, escrita por sor Juana Inés de la Cruz en esta misma localización¹. Con este texto, la que habría de convertirse en la Décima Musa, daba comienzo a un largo e intenso intercambio epistolar con su confesor, el jesuita Antonio Núñez de Miranda², que culminaría con la escritura de la valiosa y elocuente *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, datada en 1691³. La Carta, firmada en fecha próxima a 1681, pronto se vio

1. En noviembre de 1980, tres siglos después de la composición del *Neptuno Alegórico*, se publicó la noticia de que don Aureliano Tapia Méndez, eclesiástico de Monterrey, había encontrado una carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor, el P. Antonio Núñez de Miranda en la Biblioteca del Seminario Arquidiocesano de Monterrey. Esta sería publicada como *Autodefensa intelectual. Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz escrita al Rev. P. Maestro Antonio Núñez de la Compañía de Jesús* en 1986. Para la escritura de este artículo seguimos la edición publicada por Alatorre (1987a).

2. Antonio Núñez de Miranda (1618-1695) fue el primer confesor documentado de Juana Inés y ejerció de guía espiritual, al menos durante quince años. Además de su papel de director religioso, el jesuita ejerció gran influencia y autoridad moral y religiosa en la Nueva España del siglo xvii como prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción de la Virgen María, calificador del Santo Oficio y confesor de los virreyes Marqueses de Mancera. Fue en el escenario del palacio virreinal donde se conocerían el edificador espiritual y la llamada a convertirse en su confesa (Wissmer, 1998, pp. 37-38).

3. La *Respuesta* fue escrita y firmada por sor Juana Inés de la Cruz en el mes de marzo de 1691 como contestación al conjunto de recriminaciones que el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, travestido con el nombre de sor Filotea, había vertido sobre ella en una carta pública en fecha de 25 de noviembre de 1690. La *Respuesta a la Carta de sor Filotea de la Cruz a sor Juana Inés de la Cruz* (1690), que había sido escrita como reacción a la publicación de la *Carta Atenagórica* (1690), suponía la defensa pública de Juana Inés de su derecho a saber, a través de una serie de estrategias discursivas que reivindicaban la instrucción femenina, mediante la adopción de una fingida posición de subordinación ante el poder del superior. En relación a esto, es importante recordar que para la fecha de publicación del documento su autora ya era conocida en la Nueva España, donde se habían publicado algunas de sus composiciones y parte de su poesía lírica en libros colectivos. También se conocía su producción en España, pues ya se habían popularizado sus composiciones poéticas y se habían mandado los materiales literarios para publicar el que sería el segundo volumen de sus obras completas. Lo que significa que, en fecha de 1691, Juana Inés era ya una poeta leída en uno y otro lado del Atlántico. La escritura de su *Res-*

desprovista de su inmenso valor textual, histórico e ideológico, por cuanto quedó eclipsada, en estilo y contenido, por la aclamada *Respuesta*, elaborada con mayor mesura y fineza retórica que la que fuese escrita años antes por la religiosa jerónima⁴. El periplo editorial de la composición de la de Asbaje y la fama controversial de sus otros escritos profanos, alejados de la creatividad poética, habrían de deslucir el potente contenido ideológico de la primitiva correspondencia de 1681 con la que la poeta novohispana utilizaría la escritura en su función de reproducción y legitimación ideológicas. En ella, sor Juana, sirviéndose de su pluma barroca, lejos de ocultarse en una escritura pura e inocente, reivindicaba abiertamente su posición periférica y subalterna como religiosa y como mujer, y participaba de la construcción de un discurso doblemente reivindicativo que, en su capacidad de trascender su individualidad histórica, «se elevaba por encima del entramado político y social del momento sin anularlo»⁵.

La coyuntura cultural e ideológica del texto proporcionaba un espacio doblemente privilegiado para develar las relaciones de dominación que enmascaraban su realidad y, de forma consciente y discente, daba voz a la intelectual en el medio conventual, al tiempo que iluminaba la circunstancia concreta del letrado criollo, un prototipo social que constituía una realidad problemática en los centros metropolitanos del Nuevo Mundo⁶. En efecto, las voces simultáneas que conformaban la textura discursiva de la monja mexicana daban cuenta de las condiciones derivadas del nivel característico de las formaciones sociales coloniales y de la represión y censura intelectual impuestas por la España imperial del momento. Así pues, su texto enarbolaba la lucha de la religiosa que trataba de defenderse de las acusaciones vertidas por su confesor y de establecer con él una relación cómplice, pero no dejaba de trascender su circunstancia individual al vincular su potencial crítico con «el dogmatismo racionalista de la temprana Modernidad mexicana»⁷.

Dentro de este contexto, y alejado de las estrategias retóricas de la humildad y obediencia fingidas de su otra correspondencia, el desafío de la *Carta de Monterrey* se convertiría en el gesto de insolencia más lúcido y arrebatado de la jerónima, al conquistar con su escritura un universo emocional e ideológico negado a las religiosas allende el tiempo: el de la rabia y la insolencia contra la fiscalización del sujeto masculino.

puesta debe entenderse, en consecuencia, como una reacción pública a las recriminaciones del obispo de Puebla ante la labor intelectual y literaria de la poeta, que comenzaba a ocupar un lugar destacado en el campo de la lírica del Barroco hispano. En ella asistimos a un doble juego discursivo en el que Juana Inés pone en tela de juicio las críticas del obispo y los esquemas valorativos tradicionales con los que este juzga la relación de la poeta y el saber, a través de detalles y escenas de su propia vida y experiencia como mujer. Para un análisis detallado de las estrategias discursivas del texto véase Ludmer, 1984.

4. La relación del jesuita Antonio Núñez de Miranda con sor Juana ha sido estudiada y descrita ampliamente; entre los estudios que se citan en este trabajo y que resultan de gran interés destacan las aportaciones de Rojas Garcidueñas, 1964 y Tapia Méndez, 1992.

5. Rubial García, 2005, p. 15.

6. Para un análisis de la sociedad colonial específicamente desde la figura del criollo se aconseja la lectura de Colombi, 2000; Burrigini, Virulli y Solodkow (eds.), 2012.

7. Zea, 1950, p. 93.

1. EL DESAFÍO DISCURSIVO DE LA CARTA DE MONTERREY Y LA EMERGENTE CONSCIENCIA DE UNA IDENTIDAD PROPIA

Desde la fecha de su muerte, el 17 de abril de 1695, se militó esforzadamente por allanar el camino de sor Juana Inés de la Cruz hacia la fama, no siempre inocente, de las mujeres excepcionales, configurando un personaje público que pudiese aglutinar la triada de cualidades propias de las religiosas letradas sin parangón: humildad, obediencia y maestría. Su espléndido aislamiento del medio conventual y su localización en los altares del Barroco virreinal, dada la calidad de su pluma profana y su saber escolástico, han inspirado en muchos el deseo de considerar a la monja como heraldo de la lucha de las mujeres y del acceso al saber, por su caso ejemplar y extraordinario en el paisaje intelectual novohispano.

Sin embargo, los artífices que han entonado este panegírico de singular alabanza a través de su biografía notable han convertido su impronta literaria en una referencia espectacular, haciendo que esa misma excepcionalidad monopolice la atención de quien se acerca a su estudio y termine por reducirla a la fascinación peligrosa que ejerce. Naturalmente este procedimiento que, con asombro, la describe como caso ejemplar y sin émulos, resulta fundamental para cuestionar los dogmas históricos en pos de enfrentar la presencia de las mujeres en el devenir del mundo. Ahora bien, esta exigencia de exclusividad resulta insuficiente si se aspira a analizar la complejidad de las situaciones históricas que toman en consideración la realidad íntegra de su discurso disidente y su legado transformador. En este contexto, parece más urgente desplazar la mirada eclipsante del estandarte devocional para estimular otro esfuerzo de lectura que trate de averiguar de qué modo el discurso sorjuaniano de la *Carta de Monterrey* pudo intervenir en el juego social y cultural de la época, del que, a la vez que producto y consecuencia, fue motor. Su escritura será concebida, de este modo, en las páginas que siguen, como una manifestación meditada y suspicaz, en diálogo con los debates políticos, sociales e históricos de la época en la que se firmó y de su misma coyuntura cultural e ideológica⁸.

1.1 La palabra que trasciende: de la enunciación subjetiva a la defensa social

El citado hallazgo, en abril de 1980, por el padre Aureliano Tapia Méndez, de la *Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz escrita al R. P. M. Antonio Núñez de la Compañía de Jesús*, supuso uno de los descubrimientos más importantes para

8. La aportación fundamental de este artículo en relación a la bibliografía existente sobre la *Carta de Monterrey* es la del análisis de las estrategias discursivas desde el punto de vista del discurso de marginalización (Grantz, 1992). A través de un prisma comparativo y dentro de los estudios postcoloniales, abordaremos la marginalización a la que es sometida su individualidad amenazada, en tanto su doble condición de mujer y subalterna. Para un estudio pormenorizado de la figura de sor Juana Inés de la Cruz en tanto identidad subalterna pueden consultarse los trabajos que se recogen en la bibliografía, especialmente los estudios clásicos de López Cámara, 1957; Pascual Buxó, 1984; Alatorre, 1987b; Bravo Arriaga, 1995a o Moraña, 2006.

el estudio crítico de la vida y la obra de la monja jerónima⁹. Y es que su contenido arrojaba luz a la engañosa relación que la afamada poeta mantuvo con su confesor, el padre Núñez de Miranda, y a los motivos de sus múltiples desavenencias con él, en su intento por reorientar la singularidad teológica y literaria de la fallida monja carmelita:

Vuestra Reverencia, anda siempre hablando mal de mí; y nada más de mí. [...] ¿Por qué esa pesadumbre de Vuestra Reverencia que anda repitiendo que si hubiera sabido que yo había de hacer versos no me hubiera ayudado a entrar de religiosa, sino que hubiera conseguido casarme?¹⁰

Tal y como se puede comprobar en el tono del fragmento anterior, Juana enfrenta exasperada las críticas vertidas hacia ella. Fruto del incansable martilleo de censuras y amonestaciones del confesor, quien trataba de temperar la codiciada fama de la monja, es la correspondencia epistolar de esta, que rompe con la reserva y la inmovilidad aconsejada por su confesor. Al hacerlo, inaugura una nueva ética en la escritura de la de la Orden de San Jerónimo¹¹ que privilegiará, mediante estrategias mudables y retóricas fingidas, una defensa de su voluntad y su vocación como mujer culta y prestigiada: «Callarme sería el medio más suave para que usted se desapasionara. Pero al pasar el tiempo me he convencido de que, por el contrario, parece que mi paciencia más lo irrita. Por eso determiné responder a Vuestra Reverencia» (p. 47).

Una fama, la que mueve la crítica del confesor que, especialmente después de la escritura del *Neptuno Alegórico* (1680)¹² y su aclamada recepción, provocó, al mismo tiempo que un disimulado asombro y admiración, la desconfianza y el control crecientes de quien fuese el detentador patentado del saber y del decir de la monja durante largo tiempo. Núñez de Miranda, que, desde finales de 1666, guio el problemático acceso y adaptación de la de Asbaje a los patrones de la religiosidad contrarreformista, primero en la rigidez extrema de la Orden carmelita y, escaso tiempo después, en la de San Jerónimo, rápido «habría de advertir la peligrosa influencia de

9. La aspiración del jesuita era la de hacer encajar a Juana Inés en un modelo de religiosidad desgajado de la veneración popular y cada vez más controlado por la «cúpula pontificia» (Egido, 2000). No obstante, «lejos de endosar el listado de religiosas contrarreformistas, la jerónima contaba con ciertas cualidades que la convertían a lo largo del tiempo en un personaje problemático para la ortodoxia cristiana» (Burke, 1984, p. 47).

10. En adelante se citan los fragmentos de la Carta por Tapia Méndez, 1992, pp. 47-49.

11. Entre los fenómenos de representación autorial la ética sorjuaniana en las cartas de acusación y defensa recurrirá a la diseminación de la instancia enunciativa a través de la capacidad referencial del lenguaje (Ludmer, 1984).

12. Según Camacho Quiroz (2016, p. 37) esta situación enconó al jesuita que le demandaba una devoción sacrificial a su religiosa, mientras esta alcanzaba la fama y el reconocimiento con su creación literaria. El *Neptuno Alegórico* es la obra más erudita de la monja, que constituye, en palabras de Paz (2005, p. 50), un perfecto ejemplo de la admirable y execrable prosa barroca, prosopopéyica, cruzada de ecos, laberintos, emblemas, paradojas, agudezas, antítesis, coruscante de citas latinas y nombres griegos y egipcios, que en frases interminables y sinuosas, lenta pero no agobiada con sus arreos, avanza por la página con cierta majestad elephantina.

la monja letrada para la ortodoxia católica»¹³. Sin embargo, pese al esfuerzo desmesurado del jesuita de Fresnillo por hacer encajar a la jerónima en los rigurosos parámetros del más puro adoctrinamiento religioso, el confesor castigó sin éxito sus excesos suntuarios y trató de sofocar, sin lograrlo, la desafiante autoridad textual y literaria de la monja y sus imparables ambiciones de promoción intelectual y cultural. De esto mismo se sorprende la jerónima al declarar con asombro: «¿De qué envidia no soy blanco? ¿Qué mayor castigo quiere para mí Vuestra Reverencia, que el que tengo entre los aplausos que me dan y tanto les duele a todos?» (p. 48).

En el marco de esta coyuntura, la fecha de 1680 constituiría un hito determinante en la relación de ambos, especialmente cuando, con el pretexto del nombramiento de Tomás Antonio Manuel Lorenzo de la Cerda, III Marqués de la Laguna, como nuevo virrey de la Nueva España, a Juana Inés se le encomendase la confección del arco triunfal que habría de adornar la entrada de los nuevos virreyes a la capital. La escritura de su extenso *Neptuno* en prosa, mediante el que la monja divinizó al ya nombrado virrey, entroncaba con la larga tradición clásica que vinculaba las bondades de los gobernantes con las alegorías de los arcos triunfales, y su excepcionalidad literaria terminó por recibir «el reconocimiento de buena parte de la sociedad novohispana y de un amplio sector del clero religioso»¹⁴.

Si bien el éxito de su pluma la llevó a conseguir la protección y la amistad de los virreyes, especialmente de la virreina María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, Marquesa de la Laguna, la fama alcanzada con la escritura del *Neptuno* supuso la estocada definitiva al modelo de legitimación discreta y religiosa que trataba de imponerle su director espiritual. No es casualidad que fuese el reconocimiento público de su fama, que ya llevaba labrándose largo tiempo, el que detonase su vínculo con Núñez de Miranda, pues la genialidad de la monja era un exceso ya irremediable que impedía invertir su figura y reducirla al papel tradicional que colocaba a las monjas en la situación de humildes y discretas esposas de Cristo. Prisionera de una ética que la condenaba repetidamente, la monja, a ojos de su confesor, incurría en un doble pecado: el de la lengua y el del orgullo.

Quizás por ello, a partir de entonces, las críticas a su gesto osado, el de saber y el de demostrar que sabía, aunque fingiese no hacerlo, fueron más encendidas y directas, «pues el pecado era mayor en tanto provenía de una monja que imponía, con su saber y con su resistencia a los consejos espirituales de su confesor, el derecho a franquear el umbral de la palabra pública»¹⁵. La desviación de la norma impuesta por el confesor, cuyo propósito último era el de lograr la afasia extramuros de la monja, no solo la llevará a cambiar de guía espiritual, pues la defensa de la palabra cristalizará todo un exceso todavía más condenable: el de la construcción de una identidad gramatical propia. En este sentido, no habrá de reprochársele a la jerónima toda una sintaxis redundante a lo largo de su producción, por la cual expresará esta toma de consciencia y que resulta especialmente sencilla de demostrar en la rabia que firma en el texto de Monterrey:

13. Glantz, 1992, p. 198.

14. Wissmer, 1998, p. 52.

15. Bravo Arriaga, 1995b, p. 95.

[Y]a no puedo más [...] Y así le suplico a Vuestra Reverencia que si no gusta ni quiere ya favorecerme (que eso es voluntario) no se acuerde de mí; que aunque sentiré mucho tanta pérdida, nunca podre quejarme, que Dios me creó y redimió y que usa conmigo tantas misericordias, proveerá con remedio para mi alma, que espero que en su bondad que nunca se perderá, aunque le falte la dirección de Vuestra Reverencia; que para entrar al cielo hacen muchas llaves, y no estreché a un solo dictamen, sino que hay en él infinidad de mansiones para diversas índoles (p. 50).

En la carta de 1680 Juana Inés es plenamente consciente de que su saber se ha convertido en una causa a defender y, precisamente por ello, a través de la afirmación meditada de un discurso que debe justificar su lugar público y aclamado asume la obligación de acreditar su lugar solemne en el campo de las letras. No obstante, tal y como afirma Régnier-Bohler, «acceder a la expresión del Yo constituye una empresa difícil, debido a lo cual para poder imaginar la palabra escrita propia la monja primero habrá de justificar el acceso a la palabra escrita ajena»¹⁶.

El texto epistolar de Monterrey se impone como una producción impresionante de la historia novohispana, en tanto «encabalgado entre lo sagrado y lo profano, entre el ser público y la interioridad [...] establece un juego oximonórico desde el cual se revela, en el seno de la compleja sociedad novohispana, como una semántica de la represión»¹⁷. Entre la defensa y la acusación, el gesto escritural de la monja traza con ímpetu la imagen de un destinatario ideal, que se corresponde con el confesor de la Compañía de Jesús y calificador de la Inquisición, pero que lo trasciende. Pues, la instancia ideológica que plantea la epístola, en su infinidad de quejas, justificaciones y contrargumentos, pone en funcionamiento el enmascaramiento de dos conversadores que trascienden la individualidad de su problemática personal y que alcanzan los postulados idealistas de un Yo beligerante y periférico, en su autoafirmación, y otro censor y dogmático, en su crítica. Sin duda, no será este un gesto aislado en la trayectoria de la jerónima, pues su actitud echará raíces en su escritura que, en más de una ocasión, utilizará el género epistolar como instrumento declarado de autoafirmación de un Yo consciente de su estatus social y de género.

No obstante, la circunstancialidad de la *Carta de Monterrey* se debe a la posición airada de enunciación que adopta Juana Inés en su texto y que servirá de precedente, aunque con variaciones en el tono, para sus otros escritos, especialmente en lo que respecta a los mecanismos de interpelación que lo conforman¹⁸. En este sentido, resulta especialmente interesante analizar las relaciones comunicativas

16. Régnier-Bohler, 1990, p. 475.

17. Régnier-Bohler, 1990, pp. 482-483.

18. El valor de la *Respuesta* es el de un extraordinario documento que transita entre lo confesional y autobiográfico y que constituye uno de los documentos imprescindibles para el estudio de la vida de la monja jerónima. No obstante, su interés no se agota en las pistas sobre su vida, pues el reclamo de un derecho a un saber oficial también para las mujeres se materializa en una escritura mesurada a través de la cual la monja formalizará su petición, al tiempo que justificará su vocación intelectual. La continuidad temática y estilística de la *Carta de Monterrey* y la *Respuesta*, con la salvedad de tonos y mesuras, debe interpretarse como la intención de Juana Inés de construir un discurso epistolar de largo recorrido de acuerdo a una retórica plagada de tretas y máscaras literarias y bibliográficas instaladas en el Barroco colonial. Consúltese: Acosta, 1985 y Beverley, 1988. En este sentido, la metáfora de la máscara,

que concretan el acontecimiento epistolar en sus tres factores de intercambio dialógico: el del dominio de lo escrito, el del impacto sobre el interlocutor y el de la formalización del propio contenido epistolar. En el marco de los factores comunicativos, la voz que habla en la *Carta de Monterrey* se construye a través de toda una serie de cláusulas que fluctúan entre las tretas de la humildad y la determinante autodefensa¹⁹. No obstante, en este texto en concreto, el sujeto de enunciación privilegiará un espacio de escritura en el que será la impugnación ante la insistente fiscalización del confesor la que sobresalga y, por tanto, la actitud que cuestionará y desafiará, sin recelo, a su interlocutor²⁰.

El primer punto en esta expresión del Yo será, entonces, el de afirmar una notable cultura literaria fundamentada en el propio interés y autoaprendizaje, al margen de las condenables apropiaciones pedagógicas de las que se la acusa. Juana Inés defiende su saber como una adquisición activa, íntima y personal y, con ello, no solo defiende su relación con el conocimiento, sino también la enseñanza que se ha de dispensar a las mujeres en su misma situación. Este gesto, aun cuando se tratase de un tópico de modestia o de una estrategia para alcanzar el conocimiento, arroja luz a las precauciones de la jerónima al defender su situación e indica la condición liminal de su estatus como mujer letrada.

La crítica del confesor hacia la ambición cultural de la monja y su gusto por un poliedro de temas y saberes, que elude el peligro de una autarquía demasiado grande para una mujer de su condición, se constituye en garantía de una réplica discursiva asombrosamente desafiante en «la consciencia de sí misma y de su saber múltiple»²¹. Ante esta situación, gestor de su orden espiritual, el confesor solo puede imaginarse en este debate discursivo como palabra de autoridad. Sin embargo, y aquí lo interesante, la palestra hegemónica de los moralistas, en la que se sitúa el jesuita, se tambaleará a medida que avance la réplica de la monja, y revelará un desfase amargo entre la acusación del religioso al saber de la monja y al sentido mismo de este saber. De modo que, frente a la hegemonía del que manifiesta la reprobación, el sujeto de enunciación se sabrá mujer letrada y subalterna y, hasta la instancia final del juicio epistolar, defenderá su posición estructural e ideológica desde ese mismo lugar marginal.

El listado argumentativo de la jerónima, que se integra con gracia al son del lenguaje jurídico, le permite objetivar su posición y revelar las relaciones de dominación a las que está sometida, en un giro deductivo que piensa la autodefensa como una forma de develar ampliamente la realidad que la constriñe y, al hacerlo, de transformarla. Así pues, si en la *Respuesta* «sor Juana se defiende sentada en el banquillo de los acusados, en la *Carta de Monterrey* está en pie, dolorosa, pero erguida para reclamarle a su director espiritual» (Perelmuter-Pérez, 1983, p. 30). Ahora bien, no solo ante su censor, el análisis discursivo de la enunciación de la

empleada recurrentemente en la teoría literaria, se utiliza en este artículo para describir los fenómenos de autorrepresentación autoral en el texto sorjuanino. Véase García Calderón, 1938.

19. Ludmer, 1984.

20. Ramos, 1993, p. 227.

21. Paz, 1983, p. 49.

jerónima, si bien hace intervenir una evaluación consciente del sentido último de las acusaciones vertidas sobre ella, es al mismo tiempo una acusación propia en una guerra de sexos y de estatus:

Pero los estudios privados y particulares, ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen ellas alma racional como los hombres? Esa alma racional de las mujeres ¿no es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya. Pues ¿por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias, que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? (p. 49).

Bajo la tensión propia del marco jurídico en el que se mueve el intercambio comunicativo, Juana Inés construye una crítica enmascarada a los dictadores del Verbo y disputa con ellos el dominio lingüístico, combatiendo con arraigo la apropiación de la sintaxis del conocimiento. Así dice: «no ignoro que el cursar públicamente las escuelas no fuera decente a la honestidad de una mujer, por la ocasionada familiaridad con los hombres, y que esta sería la razón de publicar los estudios públicos» (p. 49). La jerónima sigue: «y el no disputarles lugar señalado para ellos, será porque como no las ha menester la República para el gobierno de los magistrados, de que por la misma razón de honestidad están excluidas, no cuida de lo que no les ha de servir» (p. 49). En el seno mismo de su réplica, la polisemia de posiciones que ocupa la jerónima, la convierten en la poseedora de un nuevo orden del lenguaje, que escapa del silencio y la negación, al reconocer que la legitimidad de la mujer que escribe debe pasar por la problematización de un orden y una jerarquía, que van más allá de las críticas difundidas por su director espiritual, y que, en un estadio superior, condicionan el acceso de los individuos al saber. Un saber que, bien al contrario de lo que se le acusa, no está enfrentado con su vocación religiosa «sobre todo estando consciente de que Dios me inclinó a las ciencias y a la literatura y a las artes, y no me pareció que esto fuera contra su Ley Santísima, ni contra la obligación de mi estado»²².

La escritura de la monja se nutrirá así de una experiencia social e histórica más amplia, que sobrepasa el conflicto autobiográfico y confesional, y que dota a la enunciación de una carga ideológica que trasciende lo circunstancial: Juana es ahora una mujer letrada subalterna y criolla. La jerónima discute, en este estadio, «las instancias de un poder y de un dispositivo jurídico y teológico-político que ya no tiene rostro, pero que conforma con claridad el bando soberano»²³. Frente a una filosofía escolástica que, trascendiendo la invectiva del confesor, busca delimitar un orden a partir de un consenso limitante de acceso al conocimiento, Juana erige en su réplica una ideología política que asume lo ilimitado de su afán. Pensar un sujeto de conocimiento vaciado de pretensiones dominadoras habilita a la monja para crear un modo alternativo de imaginar el acceso al saber que trasciende su

22. Bravo Arraiga, 1995b, p. 95.

23. López Cámara, 1957, p. 352.

sexo y la conecta, en líneas generales, con el intelectual marginado de la Colonia, al tiempo que, en particular, con el letrado criollo que se encuentra en su misma situación prescrita²⁴.

Juana Inés, en su defensa de sí misma, trasciende su individualidad al sentirse participe de la realidad americana y en ella proyecta su alegato. No obstante, más que una proclama política, hay en el texto de la jerónima una voluntad social de dignificar los márgenes en los que ella misma se incluye y desde los que escribe. En el contexto de este escenario social, en la *Carta de Monterrey*, «no habla solamente la mujer y el intelectual marginado de la Colonia, también lo hace el letrado criollo que comenzaba a percibirse como parte de un sector social específico»²⁵. Así pues, si bien el Yo ocupa un papel central en la configuración del conflicto discursivo y en su desarrollo, el texto no debe interpretarse como la expresión de una subjetividad singular, pues dicha interpretación no guarda relación ni con la realidad histórico-objetiva, ni con las estructuras sociales y procesos históricos de los que se hace eco. Los efectos ideológicos de la defensa de Juana Inés se alejan de la atomización de su fama controversial y los problemas que esta le genera y conectan con el entramado histórico que la circunda. De modo que, la conformación de su Yo enunciativo «va expandiendo su acción cuestionadora desde el sujeto hacia sus condiciones de existencia, desde su coyuntura histórico-ideológica hacia el sistema político-económico que la ha condicionado»²⁶.

Este desplazamiento se produce a partir de uno de los elementos que se convertirán en tretas constitutivas de su escritura: la plena consciencia de su posición de enunciación en tanto locus ideológico. La progresiva asunción de una ideología desplazada y al margen de lo hegemónico coincide plenamente con la emergencia de esa consciencia criolla a la que se aludía y con la conformación de una coyuntura histórica que condicionaría el desplazamiento del sector social criollo del centro de poder y la consecuente conformación de una identidad diferenciada. En consecuencia, la construcción de un espacio simbólico ocupado por la palabra y

24. En el siglo xvii novohispano el análisis del cuadro sociológico alumbraba una estructura formada por diversas capas sociales, encabezadas por una nueva aristocracia formada por peninsulares de reciente arribo. Ver Carilla, 1969. Junto a este escalafón social, se adivina un extenso grupo de criollos que comienzan a afirmar sus contornos sociales hasta que, de manera paulatina, logren adquirir su propia fisonomía histórica. Las condiciones político-económicas de estos dos grupos que encabezan el conjunto social no tardarán en producir un semillero de peligrosas discordias avivadas por las agitadas intencionalidades y los diversos intereses de cada conjunto. Consúltese Benassy-Berling, 1983. El inconformismo del sector criollo irá fraguándose en una consciencia propia, ajena a la realidad española y más próxima al pasado magnífico y legendario del indígena. Esta nueva consciencia propia, frente a la del europeo, se fundamentará en la voluntad de consolidar la intersección de ambos modelos sociales y corrientes culturales. El modelo social y cultural del criollo perseguirá la voluntad perentoria de constituirse como un sujeto particular, al margen del monopolio identitario de los españoles que ocupaban los lugares de poder (Peña Margarita, 1983). En ese sentido, la génesis de la ideología criolla situará al individuo en un triple diálogo: el que lo determina como parte de una situación económica y política concreta; el que lo sitúa en un estrato social determinado y, finalmente, el que lo define en función de un tipo de pensamiento vinculado al mundo autóctono y a la realidad americana (López Cámara, 1950).

25. Moraña, 2006, p. 300.

26. Moraña, 2006, p. 301.

por la plena voluntad de enunciarla frente a la totalidad del poder censor constituye el prototexto de una contra-hegemonía que ya deja entrever la emergencia de una semántica de autodefensa propia, al tiempo que de una autoafirmación criolla, en una etapa convulsa de dominación colonial²⁷.

La práctica escritural de la carta se nos revela así, en su innegable amplitud, como una estrategia eficaz para la lucha ideológica criolla, que desvela las condiciones que rigieron las diversas relaciones de dominación colonial en su contexto inmediato de escritura. El hecho de que en la voz de Juana Inés se dejen entrever las problemáticas sociales tiene que ver con que su cuestionamiento se apoya en varios puntos de la crítica social, tales como: «la crítica a la sociedad compartimentada, el cuestionamiento del criterio de productividad por el cual la sociedad solamente contempla a aquellos de sus miembros que le prestan utilidad y la explicitación del mecanismo de reproducción ideológica de los valores dominantes»²⁸.

Mis estudios, no han sido en daño, ni perjuicio de nadie, mayormente habiendo sido tan sumamente privados, que no me he valido ni aun de la dirección de un maestro, sino que a secas, me lo he habido conmigo y mi trabajo, que no ignoro que el cursar públicamente las escuelas no fuer^a decente a la honestidad de una mujer, por la ocasionada familiaridad con los hombres, y que esta sería la razón de publicar los estudios públicos; y el no disputarles lugar señalado para ellos, será porque como no las ha menester la República para el gobierno de los magistrados (de que por la misma razón de honestidad están excluidas) no cuida de lo que no les ha de servir (p. 19).

La condición enunciativa subalterna es, sin lugar a dudas, lo que sirve de hilo conductor del discurso y lo que permite que confluyan en el Yo subjetivado todo el conjunto de controversias y reclamos. Y es que el ritual de alegatos ante las acusaciones vertidas por quien simboliza el poder hegemónico deja al descubierto un juego discursivo que parte de un Yo cartesiano a través de cuya mirada puede contemplarse el mundo. O, dicho de otro modo, un Yo a través de cuya existencia problemática puede explicarse la controvertida y amplia realidad social del México colonial del siglo xvii. Desde ese sujeto centralizador de todas las controversias, Juana nutre la significación de una consciencia de clase que se sustenta en una ideología fundamentada en el conocimiento, un saber propio que, con el paso del tiempo, habría de emanciparse de los moldes tradicionales y acelerar ideológicamente la consumación social de la época Colonial y la liberación política de América.

27. El concepto de contrahegemonía hace referencia a los esfuerzos de los movimientos sociales, literarios o culturales que resisten un orden hegemónico y buscan reformarlo o reemplazarlo. En este artículo utilizamos el concepto de contrahegemonía para definir la forma en que la autora desarrolla ideas y discursos para desafiar las suposiciones, creencias y patrones de comportamiento establecidos o dominantes.

28. Moraña, 2006, p. 312.

1.2. Modelación textual y relaciones de dominación epistolar

El sujeto que enuncia en la *Carta de Monterrey*, tal y como se exponía en las páginas anteriores, se construye desde y a partir de una triple condición marginal que atraviesa su sexo, su vocación religiosa y su condición social. La enunciación discursiva de la mujer religiosa y subalterna se afirma desde un lugar hostil, el de la defensa que asume el conflicto y combate la dogmática de la crítica ortodoxa. La escritura marginal se nutre así de la problemática personal e impone el contexto de la polémica. Sin embargo, este sujeto de enunciación presiente con claridad las posibilidades del texto, de la letra y de la palabra que se diversificarán en diversas réplicas y contraréplicas discursivas.

En el ejercicio de la retórica, Juana Inés es ahora la que dispone y distribuye los argumentos discursivos y quien rearticula el discurso ideológico. El juego discursivo le permite intercambiar su posición con ese Otro que la censura y empezar con ese mismo interlocutor un intercambio de roles comunicativos que le permitirán convertir la condena en una nueva acusación. La estrategia fundamental en el acceso a los medios de expresión y la progresiva adquisición de esos papeles intercambiables será la ruptura de la jerarquía social, que permitirá a Juana Inés negar el pacto implícito, en términos jurídicos, de quien acusa y quien es acusado.

Ahora quisiera yo que Vuestra Reverencia con su clarísimo juicio, se pusiera en mi lugar, y consultara, ¿qué respondiera en este lance? ¿Respondería que no podía? Era mentira. ¿Que no quería? Era inobediencia. ¿Que no sabía? Ellos no pedían más que hasta donde supiese. ¿Que estaba mal votado? Era, sobre descarado atrevimiento, villano y grosero desagradecimiento a quien me honraba con el concepto de pensar que sabía hacer una mujer ignorante, lo que tan lucidos ingenios solicitaban. Luego no pude hacer otra cosa que obedecer (p. 17).

El propósito retórico de convertir al Otro en objeto de la crítica a través de enumeraciones interrogativas constantes profiere acusaciones apremiantes bajo la presión de un decir que, aparentemente, se muestra inspirado por el temor de las audacias y el miedo de las impotencias. Sin embargo, en este caso en concreto, el rechazo ejemplar de la crítica y la convalidación del derecho a la detracción del que se atreve a juzgar busca, definitivamente, el enfrentamiento directo con el interlocutor y su descrédito. La asertividad asombrosa con la que se logran ambos propósitos tiene que ver con la contraposición de argumentos que frecuentemente enfrentan la crítica de uno con la justificación de la otra, así como con la trivialización del sentido último de las secuencias discursivas del interlocutor.

¿Por qué ha de ser malo que el rato que yo había de estar en una reja hablando disparates, o en una celda murmurando cuanto pasa fuera, y dentro de casa, o pelear con otra, o riñendo a la triste sirvienta, o vagando por todo el mundo con el pensamiento, lo gastara en estudiar? (p. 18).

De este modo, más allá del tópico de modestia tan habitual en los discursos sorjuanianos, en la *Carta de Monterrey*, la fiscalización del confesor y las críticas vertidas por este son enfrentadas, concretamente, desde la agresividad de la réplica. La violencia con la que se acometen tales argumentos se acompaña de otro de los recursos más efectivos en el procedimiento de la contraposición: el uso de la ironía y el sarcasmo para desacreditar el potencial retórico del interlocutor. La estrategia reductiva que condena al absurdo las palabras del censor revierte la condición liminar del estatus de Juana Inés y la sitúan en una posición privilegiada de enunciación, al nivel de otras grandes figuras intelectuales:

¿Las letras estorban, sino que antes ayudan a la salvación? ¿No se salvó san Agustín, san Ambrosio, y todos los demás santos doctores? ¿Vuestra Reverencia, cargado de tantas letras, no piensa salvarse? [...] Y si me responde que en los hombres milita otra razón, digo: ¿No estudió santa Catalina, santa Gertrudes, mi madre santa Paula sin estorbarle a su alta contemplación, ni a la fatiga de sus fundaciones, el saber hasta griego? (p. 19)

Hasta tal punto que, la imagen tajante del confesor y guía espiritual, que aparecía en un principio con toda claridad en su derecho represor, desemboca en una figura nueva, desdibujada en su afasia. Así es como la dimensión sexuada de las modalidades de comunicación pierde importancia y se impone la desviación de la norma, un defecto que sitúa el Yo de la enunciación como invicto y triunfal en el retozo lingüístico. Las dimensiones de la dominación textual culminan, entonces, con la capacidad del Yo de relativizar el principio de autoridad y, por tanto, el derecho a la crítica.

La manera en que esto sucede es fácilmente advertible en el uso de las palabras y en la sintaxis que articula un diálogo de términos opuestos: razón/ignorancia, saber/fingir, preguntar/responder, atacar/defender, conocer/desconocer, percibir/ignorar, juicio/injusticia, causa/consecuencia, etc. En el acto de usar los contrarios, el antagonismo es el que asigna, finalmente, la distribución antinómica de la réplica al interlocutor y la del interrogante al Yo que enuncia. Es decir, el gesto definitivo preside la permuta comunicativa que somete al Otro al juego eficaz y elocuente de aceptar el nuevo estado que se le ha asignado. En el umbral de su aceptación se aviva la tensión ideológica que termina por proclamar el triunfo de la paridad comunicativa e intelectual de ambos elementos de la comunicación epistolar y de las relaciones que estos mantienen en su eco interpersonal y en la reverberación social.

2. CONCLUSIONES

La *Carta de Monterrey*, datada en fecha próxima a 1681, se ha revelado como uno de los textos más significativos de la monja jerónima Juana Inés de la Cruz, por cuanto incide en la coyuntura cultural e ideológica de la sociedad novohispana y del lugar que ocupa en ella quien se define como una voz periférica. La defensa desde

lo marginal de la antigua carmelita, revestida de la más perfecta retórica barroca, desvela abiertamente los condicionantes ideológicos de la sociedad colonial y conforma un discurso epistolar, encabalgado entre lo sagrado y lo profano, de ruptura y reivindicación en el marco del ideario novohispano de la época.

Por esto mismo, al aproximarnos al texto de Monterrey desde lo puramente ideológico, se pretendía desentrañar las estrategias que la monja mexicana puso en funcionamiento para construir un producto epistolar, que lejos de la defensa personal ante su confesor, Antonio Núñez de Miranda, trasciende lo anecdótico para deconstruir abiertamente los principios de legitimación de la autoridad que este representa. Sin embargo, tal y como se ha comprobado en las páginas anteriores, para captar las tretas concretas en que se inscriben tales replicas, así como las aspiraciones de quien las enuncia, no basta con analizar las críticas vertidas de forma explícita por la autoridad espiritual, sino desbrozar la maraña de prescripciones a las que Juana Inés hace frente a través de diversas modalidades discursivas. Sintaxis particular, la de la comunicación epistolar de la jerónima, en la que se impone el verbo en su sentido demostrativo, explícito, didáctico, pero, sobre todo, en que este verbo sabe hallar su lugar en la contienda para terminar de afirmar y defender este mismo lugar. La palabra, como expresión de la consciencia de sí, descansa en un intercambio de roles y de fuerzas discursivas que dan fe de un firme sentido de las posibilidades del lenguaje y de un absoluto conocimiento de este. A través de la exuberancia verbal y de la sabia inventiva de la metáfora entretejida, la mirada dirigida a la historia íntima trasciende, logrando que el lugar desde el que la monja escribe no se legitime en la instancia del conflicto interpersonal únicamente.

Juana es, en la carta, mujer, monja, criolla y letrada, y desde esa poliédrica condición de subalternidad alumbrada una consciencia absoluta de las relaciones de dominio que la atraviesan. Es desde ahí, desde ese conocimiento de sí, donde juega magistralmente con los medios discursivos de los que dispone para defenderse. Quizás por ello, su escritura no constituye una experiencia inocente e improvisada, sino la expresión arrebatada de quien huye de la fiscalización censora, revirtiendo su posición para defender la capacidad emancipadora que le otorgan los argumentos que utiliza. En una proposición antitética, el recurso estilístico de los pares opuestos reviste los ataques de la jerónima como una suerte de juego de significados, enigmas y ambigüedades, que renuncian a la verdad y a la razón absolutas para asumir su inexactitud constitutiva. Juana Inés no quiere tener la razón, solo vencer en el debate discursivo, si es que eso le permite reafirmar su posición y consolidar su marco de acción.

Es, pues, la *Carta de Monterrey*, muy posiblemente, el alegato más claro de la monja jerónima en el que, no solamente se muestra cómo esta piensa la escritura, en tanto instrumento para develar las relaciones históricas y sociales de dominación que la atraviesan, también, y sobre todo, la constatación del lugar desde el que ella entiende y se relaciona con esa misma escritura. Y es que, el ejercicio escritural de la defensa de Monterrey visibiliza el carácter performativo de su figura como intelectual criolla y pone de manifiesto su ideología literaria y sus intereses

epistemológicos en un extraordinario ejercicio de honestidad y compromiso con la producción de conocimiento y con el derecho de acceso a este mismo que, sin margen de duda, trasciende su tiempo histórico.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Leonardo, *Barroco de Indias y otros ensayos*, La Habana, Casa de las Américas, 1985.

Alatorre, Antonio, «La Carta de sor Juana al P. Núñez (1682)», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 35, núm. 2, 1987a, pp. 591-673.

Alatorre, Antonio, «Sor Juana Inés de la Cruz y su "sueño" cumplido», *Mexican Literature. Spanish and Portuguese Distinguished Lecture Series* (Universidad de Colorado / Society of Spanish and Spanish American Studies), 1-2, primavera, 1987b, pp. 11-27.

Benassy-Berling, Marie-Cécile, «Más sobre la conversión de sor Juana», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 32, núm. 2, 1983, pp. 462-471.

Beverley, John, «Nuevas vacilaciones sobre el Barroco», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 14, núm. 28, 1988, pp. 215-227.

Bravo Arriaga, María Dolores, «Signos religiosos y géneros literarios en el discurso de poder», en *Sor Juana y su mundo*, ed. Sara Poot Herrera, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995a, pp. 93-139.

Bravo Arriaga, María Dolores, «Sor Juana cortesana y sor Juana monja», en *Memoria del Coloquio Internacional «Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano»*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1995b, pp. 41-49.

Burke, Peter, «How to be a Counter-Reformation Saint?», en *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, ed. Gaspar von Greyerz, London, George Allen and Unwin, 1984, pp. 45-55.

Burrigini, Walter, Juan Vitulli y David Solodkow (eds.), *Poética de lo criollo. La transformación del concepto «criollo» en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, Buenos Aires, Corregidor, 2012.

Carilla, Emilio, «Literatura barroca y ámbito colonial», *Thesaurus*, XXIV, 1969, pp. 417-425.

Colombi, Beatriz, «"Hablar apasionada": la carta de Monterrey de Sor Juana Inés de la Cruz», en *Lecturas críticas de textos hispánicos. Estudios de Literatura Española Siglo de Oro*, vol. 2, Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 415-421.

Egido, Teófanos, «Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000, pp. 61-85.

- García Calderón, Ventura, *El apogeo de la literatura colonial*, Paris, Desclée de Brower, 1938.
- Glantz, Margo, «Eco y silencio, en *El Divino Narciso*», en *Borriones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura. (Ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a sor Juana)*, México, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM / Ediciones del Equilibrista, 1992, pp. 191-213.
- Juana Inés de la Cruz, sor, *Obras completas*, ed. Alfonso Méndez Plancarte, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.
- Juana Inés de la Cruz, sor, *Poesía, teatro y prosa*, México, Porrúa, 1973.
- López Cámara, Francisco, «El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza», *Filosofía y Letras*, 39, 1950, pp. 107-131.
- López Cámara, Francisco, «La conciencia criolla en sor Juana y Sigüenza», *Historia Mexicana*, 3, 1957, pp. 350-373.
- Ludmer, Josefina, «Tretas del débil», en *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega, Río Piedras (Puerto Rico), Ediciones Huracán, 1984, pp. 47-54.
- Moraña, Mabel, *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*, México, UNAM, 2006.
- Pascual Buxó, José, *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su sueño*, México, UNAM, 1984.
- Paz, Octavio, «Sor Juana: testigo de cargo», *Vuelta*, 78, 1983, pp. 46-49.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 2005.
- Peña, Margarita, *Sor Juana a la luz de la «Respuesta a sor Filotea»*, Salamanca, Publicaciones del Colegio de España, 1983.
- Perelmuter-Pérez, Rosa, «La estructura retórica de la *Respuesta a sor Filotea*», *Hispanic Review*, 51.2, 1983, pp. 147-158.
- Ramos, Julio, «Cuerpo, lengua, subjetividad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 38, 1993, pp. 225-237.
- Régnier-Bohler, Danielle, «Voces literarias, voces místicas», en *Historia de las mujeres. La Edad Media*, ed. Goerge Duby y Michelle Perrot, Madrid, Taurus, 1990, pp. 473-555.
- Rojas Garcidueñas, José, «Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 33, 1964, pp. 51-65.
- Rubial García, Antonio, *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus, 2005.

- Tapia Méndez, Aureliano, *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Auto-defensa espiritual*. Monterrey, México, Producciones Al Voleo El Troquel, 1992.
- Wissmer, Jean-Michel, *Las sombras de lo fingido*, Toluca (Estado de México), Instituto Mexicano de Cultura, 1998.
- Zea, Leopoldo, «Descartes y la conciencia de América», *Filosofía y Letras*, 39, 1950, pp. 93-106.